

Dan Sperber, *La Contagion des idées. Théories naturalistes de la culture*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1996, 244 pages.

Robert R. Crépeau

Volume 7, numéro 1, automne 1996

Le dernier pont

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/801037ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/801037ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Collège Édouard-Montpetit

ISSN

1181-9227 (imprimé)

1920-2954 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Crépeau, R. R. (1996). Compte rendu de [Dan Sperber, *La Contagion des idées. Théories naturalistes de la culture*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1996, 244 pages.] *Horizons philosophiques*, 7(1), 137–140. <https://doi.org/10.7202/801037ar>

Dan Sperber, *La Contagion des idées. Théorie naturaliste de la culture*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1996, 244 pages.

L'élaboration d'une théorie naturaliste de la culture hante depuis toujours les sciences sociales. C'est à ce projet que nous convie une fois de plus ce livre de l'anthropologue Dan Sperber. Le livre est constitué de six chapitres ayant déjà fait, sauf une exception, l'objet d'une diffusion préalable, d'où plusieurs répétitions d'un chapitre à l'autre, répétitions qui n'entachent cependant pas la qualité de l'ensemble.

Selon Sperber, il ne faut pas se contenter, comme certains le proposent, d'interpréter la culture ou le social mais il s'agit aussi de l'expliquer. Pour ce faire, il propose un véritable projet de recherche, qu'il qualifie «d'épidémiologie des représentations» et qu'il décrit sur le plan philosophique comme une ontologie matérialiste mais non-réductionniste de la culture qui échapperait à un matérialisme vide — sans effet sur la pratique du chercheur — et au dualisme, notamment l'idée que le matériel détermine le non-matériel. L'objectif principal de l'épidémiologie des représentations est de tenter d'expliquer pourquoi et comment certaines idées sont contagieuses, c'est-à-dire qu'elles présentent une vaste distribution dans une population humaine donnée qu'elles envahissent de façon durable. D'emblée, l'auteur inscrit son programme dans le sillage de la psychologie cognitive et considère que c'est en établissant des ponts avec elle qu'on réussira à naturaliser le domaine social et à échapper au relativisme cognitif qu'engendre les conceptions défendant l'autonomie de la culture.

Selon Sperber, la culture humaine se caractérise par des représentations mentales et des représentations publiques qui jouent un rôle essentiel dans les comportements socioculturels, rôle dont la définition constitue, quel que soit le cadre théorique et méthodologique adopté, «le principal obstacle à une stratégie de matérialisme minimaliste dans les sciences sociales» (p. 39). Par représentations mentales, Sperber entend celles qui sont propres à un individu, comme les croyances, les intentions et les préférences, alors que les représentations publiques — signaux, énoncés, textes, images — sont des représentations mentales transformées par un communicateur, elles-mêmes retransformées en représentations mentales par leurs destinataires. Certaines représentations, plus contagieuses que d'autres, constituent des représentations culturelles largement distribuées dans un groupe social et l'habitent de façon permanente. Les systèmes de classifications, les mythes, les techniques, les rituels et les règles légales sont des représentations de ce type. Elles constituent «un sous-ensemble aux contours flous de l'ensemble des représentations mentales et publiques qui habitent un groupe social» (p. 50). Sperber souligne avec raison qu'il n'existe pas

en anthropologie — j'ajouterais : et ailleurs — de conceptions communes des représentations culturelles que l'on désigne plutôt sous diverses appellations telles que croyances, normes, techniques, mythes, classifications, etc. L'anthropologie est interprétative au sens où, ne pouvant ignorer le contenu des représentations culturelles, elle doit pour les traduire en produire de nouvelles, bref les interpréter. Or, le problème avec l'interprétation, selon Sperber, c'est qu'elle est une « forme de compréhension intuitive et en partie subjective » (p. 59). L'auteur reproche à l'anthropologie de s'en tenir généralement à l'interprétation en plaçant les représentations collectives, attribuées à un groupe social entier, dans le rôle d'explications fondamentales. Un des objectifs de l'épidémiologie des représentations est justement « de rendre maîtrisable le problème méthodologique posé par le fait que notre accès au contenu des représentations est irrémédiablement interprétatif » (p. 75).

Pour Sperber, expliquer ce n'est pas interpréter mais plutôt identifier des mécanismes généraux à l'oeuvre. Ainsi, pour expliquer les faits culturels, il faut faire appel à deux niveaux : 1- celui de l'efficacité réelle ou illusoire (du point de vue des acteurs) d'une pratique donnée et 2- celui d'une optimisation de l'effort mental et des effets cognitifs découlants de la transmission des représentations. Cette optimisation du rapport effet/effort — ou la pertinence des représentations transmises — engendre, selon Sperber, une stabilisation du contenu d'une pratique donnée. Par conséquent, pour expliquer une représentation culturelle en terme épidémiologique, il faut étudier le contexte dans lequel s'exercent les activités cognitives et de communication du groupe social en tentant d'identifier les facteurs favorisant la stabilisation de cette représentation. Contrairement aux généralisations abusives suscitées par l'invocation en sciences sociales de macromécanismes comme explications finales, l'épidémiologie des représentations fait appel à l'effet combiné d'innombrables micromécanismes cognitifs et communicatifs.

En adoptant une perspective résolument tournée vers la pratique sociale, l'épidémiologie des représentations se rapproche sur le plan philosophique du constructivisme et du pragmatisme sans toutefois partager leurs vertus épistémologiques puisque le dualisme auquel Sperber tente d'échapper se révèle coriace et refait surface dans son projet sous d'autres atours : insidieusement dans la notion sous-jacente à son épidémiologie des représentations, celle justement de représentation et, sans surprise, — puisqu'elle découle de l'affirmation que nous possédons un système de représentation interne — dans la distinction de l'objectif et du subjectif : «... il existe une réalité objective, et (...) une des fonctions de la cognition humaine est de représenter dans les cerveaux humains certains aspects de cette réalité» (p. 118-119).

Selon la description que Sperber en offre, la notion de représentation implique une relation entre trois termes : «quelque chose qui représente, quelque chose qui est représenté, et un dispositif de traitement de l'information qui utilise la représentation» (p. 85). Ainsi, «un énoncé ne représente quelque chose que pour quelqu'un qui le perçoit, le décode et le comprend, c'est-à-dire qui y associe une représentation mentale à plusieurs niveaux» (p.108). De façon générale, l'environnement des individus est constitué de représentations publiques «qui sont des phénomènes matériels ordinaires — des ondes sonores, des agencements de lumière, etc.» (p.113) — avec lesquels les représentations mentales sont connectées et possèdent de ce fait des « propriétés sémantiques ou une «signification» propre » (p.112). Les représentations internes constituent donc des systèmes sous-jacents qui, tels un code, une langue ou une idéologie, rendent possible l'interprétation des représentations publiques.

Cette conception voulant que nous possédons un système de représentation interne — que Sperber présente comme anti-dualiste parce que matérialiste — est fondée sur le dualisme du schème (quelque chose qui représente) et du contenu (quelque chose qui est représenté) que critique un philosophe comme Donald Davidson en le qualifiant de troisième dogme de l'empirisme. Davidson suggère qu'il nous faut abandonner l'idée de représentation car elle engendre l'idée du relativisme et crée des complications inutiles concernant le statut de vérité de nos énoncés et croyances qui sont conçus comme vrais en vertu des conventions de schèmes sans pour autant que l'on puisse s'élever au-dessus des schèmes afin de contempler les relations des croyances à la réalité. Les débats sans fin entre sceptiques et anti-sceptiques, réalistes et anti-réalistes, relativistes et anti-relativistes découlent d'une telle formulation dichotomique. Dans une perspective davidsonienne, une croyance est vraie non pas en vertu du fait qu'elle représente quelque chose mais en fonction de son insertion dans la pratique sociale, pratique impliquant des humains et leur environnement à l'égard duquel ils se situent dans des relations causales non intentionnelles et non représentationnelles. Cette conception ne minimise en rien l'importance de la perception ou de la cognition, mais déplace le problème en ne lui accordant plus la pertinence épistémologique fondationnelle que la tradition cartésienne lui a attribuée. Le relativisme cognitif ou conceptuel, que Sperber conçoit comme étant un obstacle à une démarche scientifique en sciences sociales, ne constitue plus un problème fondamental si on s'accorde pour dire qu'il n'y a aucune raison de douter de nos sens (et de nos croyances) car on ne peut faire sens de l'idée qu'ils soient systématiquement dans l'erreur par rapport au monde.

Celui-ci est nécessairement partagé par les agents concrets¹. Si on concède ce point à Davidson, l'impossibilité de s'extraire d'une perspective interprétative, que problématise Sperber, n'apparaît pas plus problématique pour les sciences sociales que le rôle de l'observateur en mécanique quantique.

Dégager de ses prétentions ontologiques, le projet d'épidémiologie des faits culturels — pour revenir prudemment à une formulation durkheimienne... — de Dan Sperber n'en aborde pas moins des questions qui, à mon avis, présentent un grand intérêt pour l'anthropologie contemporaine, par exemple le rôle de la mémoire dans la transmission culturelle — celle des mythes notamment —, questions qui nous obligent à tenir pleinement compte de la pratique sociale et de ses enjeux pour les acteurs.

Robert R. Crépeau
Département d'anthropologie
Université de Montréal

1. Pour une argumentation détaillée voir : D. Davidson, «The Myth of the Subjective», in M. Krausz (ed.), : *Relativism. Interpretation and Confrontation*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1989, p. 159-172.